موجب اليقين في التجربة والتواتر

محمّد ناصر

المدخل[1]

من المباحث التي كثر الجدل حولها في القرون المتأخّرة بين الكتّاب الغربيين، هو ما كان يعرف بمشكلة الاستقراء، أو كيفية تبرير اليقين ـ بقضية تفيد كلية الفعل أو الانفعال لموضوعٍ ما ـ الحاصل من التتبّع الحسّي لفعل أو انفعال بالقياس إليه.

وقد امتدَّ الجدل ليشمل موجب اليقين في التواتر عند الباحثين الإسلاميين، الذين خاضوا هم بدورهم في محاولة التبرير تلك؛ تبعاً لكونها ممَّا بحث في التراث الإسلامي استناداً إلى الأسس التي أناط اللثام عنها كلٌّ من أرسطو والفارابي وابن سينا وغيرهم من المفكّرين، الذين حاولوا الوفاء للعقل البرهاني وجاهدوا للسير في رحابه، كلٌّ قدر طاقته وقابليته.

وبما أنَّ صفة العلمية قد حصرت في العلوم التجريبية القائمة على الحسِّ، كمصدر معرفي يقوم العقل بتحليل وفرز

(1) يراجع بخصوص ما ذكر في المدخل الكتب التي عنيت بالبحث في منهج البحث العلمي: كـ(فلسفة العلم) لدونالد جيليز. و(المنطق ومناهج البحث) لماهر عبد القادر محمد علي. و(الأسس المنطقية للاستقراء) لمحمد باقر الصدر، مضافاً إلى الكتب الباحثة في نظريّة المعرفة بشكلٍ عام.

معطياته بعد أن جُرّد من قوانينه القبلية في الجملة، فقد صار البحث في الاستقراء بحثاً في نظريّة المعرفة العلمية، **وما بات يعرف بفلسفة العلم**، إشارةً إلى البحث في المرتكزات والأسس التي يقوم عليها البحث العلمي بعامة، **بعد أن حُرِّف مصطلح الفلسفة عن معناه الأصلي، وصار يعني مطلق الفعل التفكيري في ما وراء النظريّات والآراء في شتّى المجالات، فصار ما بات يعرف بفلسفة الأخلاق، والتاريخ، واللغة، والفنِّ، والجمال.**

وجوهر البحث يقوم على كيفية الانتقال من المعرفة الجزئية الشخصية للظاهرة الحسِّية إلى المعرفة بالواقع، كما هو في نفسه بتوسط تكرّر تلك المعرفة الجزئية وتعدّدها في أحوال وظروف مختلفة سواء:

1ـ معرفة واقع موضوعٍ ما في نفسه من حيث الفعل أو الانفعال؛ ليكون مبدأ للعلم بقضية كلية تعبّر عن حاله في مواضع الفعلية والتحقّق، ليشمل ما وقعت عليه المعرفة الجزئية وما يستقبل من الأمور، وهو ما يتوخى في العلوم التجريبية على اختلافها عبر الطريق المسمّى بالتجربة.

2ـ أو معرفة قول نصٍّ، أو حدثٍ ما عِبْرَ تتبّع الإخبارات المتعدّدة والتي يتكرّر فيها ادّعاء حصول أو لا حصول الحدث أو قول، ليكون مبدأ لترتيب الأثر إن كان ممَّا يترتب عليه أثر، وهو ما يتوخى في علوم الأديان المعتمدة على النقل وعلوم أخرى، كعلم اللغة والتاريخ عبر الطريق المسمّى بالتواتر.

فالمبدأ الذي يستند إليه حصول اليقين في كلا الأمرين واحد، ولذا عقدت الهمم على تبيين المناط الذي يستند إليه اليقين.

ومنذ **أرسطو** تمَّ إدراك التمييز بين التجربة كعملية تتبّعٍ حسِّي فحصي مختبري تتمُّ في حضن مبادئ عقلية قبلية على التجربة، وبين الحدس كفعلٍ إدراكي دفعي مبدأه التتبّع الحسِّي والمشاهدة المتكررة بالنحو المُعَدِّ لحدس العقل ـ طبقاً لقواعد العقل القبلية ـ بالعلَّة التي يستند إليها قيام ذلك الأمر المشاهد على التكرار.

إلّا أنَّ الكلام قد كثر حول الضابط العام لحصول اليقين من الاستقراء دون التمييز بين مواضع التجربة ومواضع الحدس، ومطلق الاستقراء والتتبّع الحسِّي الساذج.

ورغم التبيين والشرح اللذين حظيت بهما هذه المباحث، إلّا أنَّ إهمالاً في تعلّم ما نال أرسطو ومن بعده ـ من الأوفياء للعقل البرهاني ـ شرف تحريره وتدوينه من القواعد والأسس العقلية، مضافاً إلى عملية الاقتطاع والأخذ منها بشيء دون شيء لأغراض مشبوهة، والذي أدّى إلى الممارسات المغلوطة والتطبيقات الفاسدة تحت شعار العقل والعقلانية دون أن تَمُتَّ في كثير من مفاصلها إلى العقل البرهاني بأدنى صلة، كلُّ ذلك أدّى إلى وضع العقل قسراً في سجن رغبات وأهواء مُسْتَرِقِيهِ، فضلُّوا وأضلُّوا جملة من سذج المستفكرين.

ولذا طلع على البشرية من ادّعى تقديم منطق جديد[2]؛ ليقود

(2) وهو فرانسيس بيكون الذي قدّم منطقه الجديد في الاستقراء في القرن السادس عشر.

الإنسان إلى ساحة العلم الباحث عن طرق تسخير الطبيعة لخدمة مآربه وإشباع تطلعاته، وحينما كشف النقاب عنه، فإذا به **اقتطاع مخلٍّ من تدوين أرسطو ولاحقيه**، مضاف إليه جملة من التوصيات العملية، والتنصيص على الأسباب التي حذت بالعلم إلى الركود، مخلياً إيّاه من الأسس العقلية التي تقوم عليها التجربة العلمية، ممّا مهّد الطريق لأن يعبث **ديفيد هيوم** بالفكر البشري فساداً، ويثير فتنة التشكيك، فيؤسِّس لنتوءٍ ما بات يعرف بفلسفة العلم أو مشكلة الاستقراء[3].

فمبدأ المشكلة يعود إلى ما قام به **هيوم** من الرفض لقانون العلّية، ونفيه لأيِّ علاقةٍ ضرورية بين الأشياء، مرجعاً حالة الاعتقاد بالاطراد والعلّية إلى العادة والأُنس بالتكرّر الحاصل، والذي لا موجب للاعتقاد باستمراره في المستقبل كما هو في الماضي؛ لعدم رابط ضروري بينها.

ومن هذا التشكيك الهادم لموجب الاعتقاد باليقين من الاستقراء التجريبي، وجد الكتّاب الغربيّون والمفكّرون أنفسهم أمام مهمة الكشف عن ذلك المناط الذي هدمه **هيوم**، أو البحث عن طريق آخر، فانبرى **ريتشارد برايس** في القرن الثامن عشر للاستعانة بنظريّة **توماس بايز** الرياضية في حساب الاحتمالات؛ علّه يجد من خلالها مفرّاً من الهدم الهيومي للاستقراء، ويؤسِّس طريقاً آخر لتبرير اليقين الحاصل من الاستقراء التجريبي[4].

ومن ذلك الحين دخل حساب الاحتمالات ميدان الاستخدام من قبل ما يسمّى بفلاسفة العلم، وكثر البحث

(3) انظر: كتاب ديفيد هيوم، (مقالة في الفهم البشري).

(4) انظر: كتاب فلسفة العلم في القرن العشرين، لدونالد جيليز، الفصل الأوّل: ص 125.



والجدل والتنظير سعياً للوصول إلى الغرض المنشود، ولكن دون جدوى، حتى اعترف الفيزيائي الكبير **هنري بوانكاريه** في أوائل القرن العشرين بأنَّ مباشرة أيِّ ضربٍ من ضروب حساب الاحتمالات ـ ولكي يكون لذلك الحساب معنىً أصلاً ـ لا بدَّ من التسليم بمبدأ العلّية كمنطلق، إلَّا أنَّه أقرَّ بضبابية هذا المبدأ والعجز عن تبريره، رغم أنَّ العلم بدونه سيكون محالاً[5].

وهذا ما حدا بكانط في القرن الثامن عشر إلى أن يحاول ـ ضمن كتابه نقض العقل المحض ـ تأسيس قانون العلّية بنحوٍ يختلف عن صورته المعروفة، وذلك بجعله إيّاه وصفاً لحال الظاهرات الحسِّية المفكرة، تبعاً لكون تفكرها خاضعاً لصورة الزمان المتقوّم بتتالي الآنات غير القابل للانعكاس، بعد أن فرض الزمان مقولةً عقليةً قبليةً. والنتيجة الحكم بضرورية التتالي بين صور المحسوسات، دون أن يكون بالمقدور تعدية هذا الحكم إلى المحسوسات في نفسها ووصف الواقع الخارجي به، تبعاً لنظريّته المشهورة بالعجز عن إبداء أيِّ وصفٍ للواقع في نفسه سوى أنَّه موجود.

لكن محاولته لم تحلّ المسألة إلَّا جزئياً؛ وذلك بتمكين العقل من الحكم بضرورية ذلك التتالي دون أن يكون لنظريّته أيُّ مساسٍ بالمشكلة الأساس، وهي التمكين من الحكم بلزوم اطراد ذلك التتالي في المستقبل بين ظاهرات بعينها كما هي عليه في الماضي؛ إذ ليست تلك الضرورة المنزوعة على التتالي بينها إلَّا لمكان كونها في مقام التفكر فيها خاضعة لنظام الفاهمة، التي

(5) انظر: كتاب العلم والفرضية، لهنري بوانكاريه، في الفصل المعد للكلام على حساب الاحتمالات.



تمارس التفكير ضمن مقولاتها القبلية والتي منها الزمان والمكان.

ولذلك لم يكن أمام دعاة فلسفة العلم إلّا الاعتراف بالعجز عن تبرير اليقين، وتحويل البحث عن اليقين إلى البحث عن قوّة الاحتمال والترجيح عبر حساب الاحتمالات، أو عبر طريق الصمود أمام محاولة التكذيب، كما حاول **كارل بوبر** تأسيسه كمنهجٍ جديد في البحث التجريبي؛ وبذا تحوّلت سمة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية.

ومضافاً إلى ذلك كله، برز نزاع حول دخالة العقل والاستدلال القياسي في التجربة، مضافاً إلى دخالة الاستقراء والتتبّع الحسّي للمواضع الجزئية، كما وقع الجدل حول الفروض العلمية، ومدى دخالتها في عملية التجريب، وكونها متقدّمة على التتبّع الحسّي أو متأخرة.

وفيما يلي دراسة لموضوع البحث من جميع جهاته التي وقع النزاع حولها.

منهج الدراسة

سنقوم في هذه الدراسة بتسليط الضوء على مشكلة تبرير اليقين في التجربة والتواتر، طبقاً لما عليه الحال في نفس الأمر والواقع، وذلك بالسير مع العقل البرهاني بقوانينه وأسسه النفس أمرية، فنعمد إلى استنطاق العقل واستفتائه فيما يراه، طالما أنَّ رؤيته بما هو عقل برهاني تأبى المخالفة للواقع، بل يستمد إدراكه

ممَّا عليه نفس الأمر والواقع.

وبعد أن يتقرَّر المطلوب وتنجلي الحقيقة، سنشير إلى وجه اندفاع كثير من المحاولات العاجزة من خلال ما تمَّ تأصيله، دون الحاجة إلى المناقشة التفصيلية والجدليّة كما هو السائد في الدراسات والبحوث العلمية؛ لكونها ممَّا يكرّس حالة النسبية العملية، ولا يجعل من المعالجة التي يكون الباحث بصددها إلَّا رأياً يرصف في طول الآراء التي تصدّى لنقدها، والحال أنَّ البحث أول ما ينبغي أن يكون هو عن الحقيقة وما عليه الشيء في نفس الأمر والواقع، طبقاً لقانون العقل، بالنحو الذي يقضي تقرير الحق في المسألة المبحوثة إلى اندفاع الأغيار وبطلانها بنحوٍ تلقائي، ثمَّ يعمد إلى التنصيص على وجه انهدام ما يخالف قضاء العقل البرهاني من خلال ما تمَّ تأصيله.

ولعمري! هذا ما ينبغي عقد الهمم على إحيائه في شتّى العلوم العقلية وغيرها، بعد إتقان طريقة العقل في التفكير، والكفّ عن اعتماد الطريقة الجدلية الموجبة لتضخم العلم واضطرابه، وتشويش المتعلّمين وتمزيقهم إلى أحزاب مقلِّدين.

وكما هي طريقة العقل سنبدأ ممَّا هو بيّن بنفسه، مقيمين المبادئ التصورية والتصديقية للمسألة المبحوثة، منطلقين منها لاستكشاف واقع الأمر، معتصمين بحول الله وقوّته، فإنَّه لا حول ولا قوّة إلَّا به.



قاعدة التناقض

إنَّ أولى القضايا المدرَكة عند العقل هي: **قاعدة امتناع اجتماع الإيجاب والسلب على شيءٍ واحد**، والمعبَّر عنها بامتناع اجتماع المتناقضين، وهذه القاعدة هي الأمّ لكلِّ مدركات العقل، وليس من سبيل لتحصيل اليقين بشيءٍ ما لم يؤدِ نفيه الى الجمع بين النقيضين، فقواعد التسلسل والدور، والعلّية والسنخية والهويّة، وامتناع اجتماع الشيء وضدّه، والكلُّ أعظم من جزئه، وامتناع دخول الكبير في الصغير، وغيرها من القواعد التي تُعدُّ من الأوليات، هي في الحقيقة عيال على قاعدة امتناع التناقض، ومنها اكتسبت ضروريتها.

وعليه فإنَّ طريقية أيِّ استدلالٍ لتحصيل اليقين بمؤداه، لا بدَّ أن ترجع إلى كون لا طريقيته موجبة للجمع بين النقيضين؛ وبالتالي عدم يقينية مؤداه يعني إمكان اجتماع النقيضين.

واليقين الذي يتوخاه العقل ليس حالة الجزم والقطع بما هي حالة جزم وقطع، بل بما هي تعبير عن كون الواقع المحكي والمنكشف هو كذلك في نفسه؛ وبالتالي فإنَّ زوال الجزم والقطع يكون تابعاً للعلم بزوال الواقع وتبدله، والعكس كذلك، وبالتالي لا يكتفي العقل بما هو عقل بحالة الجزم ما لم تكن مستندة إلى الواقع بما هو هو تبعاً لاستلزام خلافه للجمع بين النقيضين.

ولأنَّ قاعدة التناقض لا تقبل التخلّف، فهي عقلية، والأحكام العقلية دائماً كلية؛ لأنَّ العقل لا يحكم إلَّا استناداً لها،



وكليتها في الثبوت تنسحب على ما هو عيال عليها في ثبوته؛ ولذا يقال **إنَّ الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص.**

وكما أنَّ طريقية القياس من حيث هيئته بشروطها ومادّته بضوابطها لا تنفك عن مطابقة محكي مؤداها للواقع[6]، بحيث يرجع إلى قاعدة التناقض، فكذلك طريقية ما يسمّى بالاستقراء والتتبّع للجزئيات للوصول إلى حكم عقلي يتعلّق بالكلي، بحيث يسري الحكم إلى الجزئيات غير المتتبعة، ولكن لا بنحو الفعلية، وإنَّما بنحو الشأنية والاقتضاء ما لم ينكشف مناط الاقتضاء بخصوصه، وكونه غير قابل للحيلولة بينه وبين الفعلية على تفصيل يأتي.

(6) انظر: كتاب نهج العقل (قيد الطبع)، فقد بيّنا هذا المطلب بنحوٍ لّمي ثبوتي.

حقيقة البحث التجريبي

إنَّ التتبّع للجزئيات في التجربة العلمية ليس بداعي الإحصاء ومن حيث محض تحققها، فإنَّ أيَّ جزئي إنَّما يعبّر إدراك تحققه عن تحقّق ذاته ولا يتعداه إلى تحقّق غيره الذي في عرضه، بل إنَّ التتبّع هو من حيث الارتباط والعلائق بين الجزئيات وخصوصياتها ومقوّماتها أو آثارها وتأثراتها، أي ما تتضمنه أو تفعله أو تقبله؛ لأنَّ إدراك ما تتضمنه يمرُّ عِبْر إدراك ما تفعله أو تقبله بتحليله للوصول إلى المبدأ المستقل والذي هو هو لذاته[7]؛ وبالتالي فالبحث يتركز حول التتبّع للجزئيات في ما تفعله أو تقبله تلك الجزئيات للوصول إلى ما تقتضيه ماهيّاتها من فعل أو قبول، بحيث يسري الحكم لكآفّة الجزئيات، وحيث إنَّ البحث عن العلائق في الفعل والقبول يعتمد على بحثي العلّية والسنخية، فلا محيص من التعرّض

(7) انظر: المصدر السابق.



لهما؛ ليترتب المقصود المتوخى بنحوٍ لمي ثبوتي.

قاعدتا العلّية والسنخيّة

أمّا قاعدة العلّية والتي تعني: توقف تحقّق ما هو منتفٍ على غيره، فذلك يرجع إلى أنَّ ما ليس بكائن هو ليسٌ محضٌ بل ليس ما يقال له هو حين الانتفاء، فكونه بعد الانتفاء ليس من ذاته وإلَّا لما جاز انتفاؤه، فجواز انتفائه مع كون تحققه لذاته يعني أنَّ تحققه لذاته وليس لذاته معاً، أو أنَّه هو وليس هو معاً، وهذا جمع بين النقيضين؛ ولذا كان المسبوق بالانتفاء متوقفاً في فعليته وكونه هو على غيره الذي هو علّة له، فلا ذات للمعلول إلَّا بما هو صادر عن العلَّة، وإنَّما كان هو هو بالقياس إلى علّته.

ومن هذا البيان لقاعدة العلّية، يمكن التفطُّن والحدس بقاعدة السنخية بين العلَّة والمعلول، وبيانه أنَّ المعلول الذي هو هو بالقياس إلى علَّته، وهو قبل فعليته ليسٌ محضٌ، فإنَّ خصوصيته وقسط ذاته تستند إلى علَّته التي بخصوصيتها وقسط ذاتها تصحّح صدور ذلك المعلول بتذوته وصيرورته بالفعل، فليس للمعلول استقلال عن علَّته في خصوصيته، كما ليس له استقلال في كونه وفعليته؛ إذ ليست فعليته إلَّا صيرورة ذاته بخصوصياتها وقبل الفعلية ليسٌ محضٌ، ففرض استقلال الخصوصية عن مبدأية ذات العلَّة ومصحّحيتها لصيرورة تلك الذات بخصوصياتها وفعليتها المسمّاة بالمعلول فرض لاستقلال المعلول عن علّته، والحال أنَّه ليس ما يقال له هو قبل الفعلية، فما يقال له هو بعد علّية العلَّة إنَّما هو هو حيثية من تلك العلَّة،

فكيف تكون خصوصية ذاته التي بها هو هو بمعزل عن خصوصية ذات علّته، وكيف يستقل قسط كمال المعلول عن قسط علّته؛ إذ مقتضى العلّية تبعية قسط كمال المعلول بما هو معلول لما يصحّح صدوره قسط كمال العلَّة، فلا يمكن نقصان قسط كماله بما هو معلول أو زيادته عمّا تصحّح خصوصية ذات العلَّة صدوره عنها وتتوسط في تذوته وفعليته.

ولذلك، فخصوصية المعلول تتحدّد تبعاً لما تقتضيه خصوصية العلَّة وتصحّح صدوره عنها، ومتى ما كان هناك دخالة لعناصر معيّنة في فعلية المعلول، فإنَّ خصوصية تلك العناصر تتحدّد بتبعها خصوصية المعلول ويتذوت تبعاً لها.

فليس التحقّق شيئاً تفيده العلَّة للمعلول على نحو الانضمام، حتى يتصور استقلال المعلول في خصوصيته عن العلَّة؛ إذ تحققه تعبير عن فعليته وصيرورته أي تذوته وصيرورة ما يقال له هو فما تفيده العلَّة هو ذات المعلول التي بها هو هو، وحمل التحقّق عليه منتزع من قياس ذاته إلى علّتها لا أنَّه شيء تهبه العلَّة لذات المعلول التي هي هي بمعزل عنها.

إذا تبيّن ذلك، وأصبحت حقيقة كلٍّ من قاعدتي العلّية والسنخية جلية، يظهر حال كلِّ الأشياء في تحققها وتأثيرها وتأثرها؛ إذ تتبّع خصوصية الأثر في شيء خصوصية ذلك الشيء المؤثر وخصوصية محله، وتتبّع خصوصية تأثر أيِّ شيءٍ خصوصية ذاته، وخصوصية ما يرتبط به ويؤثر فيه، فالأثر ـ أي أثر فعلاً كان أو انفعالاً ـ إنَّما هو هو تبعاً لخصوصية

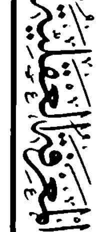
الفاعل والمنفعل المصحّحة له.

أحكام التجربة

إنَّ الغرض من تتبّع الجزئيات فيما تفعله أو تقبله، هو استنباط كلية أو عدم كلية ذلك الفعل أو الانفعال بين الأشياء باستناده إلى خصوصيات ذواتها بمعزل عمّا ترتبط به الأشياء ممَّا هو طارئ عليها، أو استنباط عدم استناده بالنحو ذاته الذي تمّ فيه تنويع الأشياء والتمييز بين ما هو صرف حقيقتها وما هو عارض وطارئ عليها[8].

(8) انظر: تفصيله في المصدر السابق.

وحيث إنَّ الأشياء الجزئية في عالم المادّة لا تنفكُّ عن الاقتران بالعوارض، تبعاً لحركتها الدائمة الكيفية والكمية، وتبعاً لنحو الارتباط فيما بينها، كان تحديد استناد أيِّ فعلٍ أو انفعال إلى خصوصيات ذاتها، أو إلى خصوصية الظرف أو الحال الطارئ، يتوقف على تتبّع تلك الجزئيات في مختلف الظروف والأحوال بتصنيفها بحسبها وتجريب ذلك الفعل أو الانفعال في مختلف الأحوال والظروف، أو أكثرها لتعذر استقصائها، بحيث يعلم استنادهما إلى صرف الذات؛ وبالتالي اطراد ذلك الفعل أو الانفعال في مختلف الأحوال والظروف ما لم يمنع مانع على فرض قبوله للامتناع، ولا يمكن عدم اطراده مع كونه تابعاً لصرف الذات لاستلزامه التناقض كما مرَّ في بيان قاعدتي العلّية والسنخية، أو يعلم عدم استنادها إلى صرف الذات بتخلفه في مختلف الظروف والأحوال، بحيث يكون تابعاً لخصوصية ذلك الطارئ غير الملازم لها فيرتفع بارتفاعه.



وبالتالي متى ما كان الفعل أو الانفعال تابعاً لصرف الذات، فاللازم هو الاطراد فيهما ما لم يطرأ مانع من تلقي موجب الانفعال أو فعلية شرط الفعل، ولا يمكن استناد تحقّق ذلك المانع أو انتفاء ذلك الشرط إلى صرف الذات، وإلّا لما كان هناك اقتضاء، وبالتالي إمّا أن يطرد اللافعل واللاانفعال أوالفعل والانفعال، فيكون الطارئ موجب أحدهما ومقتضى صرف الذات هو الآخر.

ولأنَّ الأحوال والظروف قد تخفى، فيكون لظرف أو حالٍ ما ملازمة للذات في كثير من جزئياتها تبعاً لشروط حركتها الكيفية والكمية، ويكون تحقّق ذلك الشرط شرطاً لفعل أو انفعالٍ ما، ولكن لخفائه يسند إلى صرف الذات، فيؤخذ ما هو بالعرض مكان ما بالذات؛ لذلك ينبغي التنبّه في عملية التجريب بالفحص البالغ عقيب التصنيف الدقيق للظروف والأحوال الممكن دخالتها في أيِّ فعلٍ أو انفعال، وقصر عموم موضوع الحكم على حدود موضوع التجربة ولا يتعداه، فمتى ما كان التجريب بالقياس إلى ظرف أو مكان أو حالٍ ما عامّاً في كلِّ الجزئيات الواقع عليها التجريب تبعاً لاختلاف أحوالها، فلا بدَّ من أخذ ذلك الحال العام أو الظرف أو المكان حيثية تقيدية في موضوع التجربة؛ وبالتالي موضوع الحكم لاحتمال تبعية الحكم له إلّا أن يترتب الأثر بدونه فيؤخذ الحال الأعمّ منه، وهكذا حتى تتمحضَّ الذات بالتجرّد في مواضع التجريب، فتؤخذ من حيث هي هي.

الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً

وبالجملة، اللازم بالضرورة هو تبعية الأثر الفعلي أو الانفعالي لعلّته ومؤثره بشروطها، ولا يمكن اطراد أحدهما بمعزل عن اطراد مقتضيه، ولا يمكن اطراد مقتضيه ما لم يكن راجعاً لصرف الذات أو لما هو ملازم لها باقتضاء منها أو لظرف أو حال آخر ملازم، حتى يرجع في النهاية إلى اقتضاء في صرف الذات، وإلّا كانت الملازمة بدون علّة، وهو جمع بين النقيضين بإنكار قاعدتي العلّية والسنخية.

ومن هنا كان انطباق قاعدتي العلّية والسنخية وتطبيقه على مواضع التتبّع التجريبي للجزئيات لاستنباط كلية أو عدم كلية الفعل أو الانفعال، موجباً لصياغة قاعدة تعبّر عن كلتا القاعدتين في خصوص الأمور، وهي إنَّ أيَّ فعلٍ أو انفعال لا يرجع إلى صرف الذات ولو بالواسطة لا يمكن أن يطّرِدَ في أغلب الحالات فضلاً عن جميعها؛ لأنَّه سوف يكون اتفاقياً؛ ولذا صيغت هذه القاعدة بما يلي: «**الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً**».

إلى هنا نكون قد بيّنا المبادئ العقلية للتجربة، والمناط في الحكم بكلية الفعل والانفعال، إلّا أننا فيما يلي سنقوم بالخوض في تفصيل عملية التجريب لتبيين العلاقة التخادمية بين العقل والحسّ والفصل بين مواضع التتبّع الحسّي؛ تمهيداً لبيان مواضع التجربة ومواضع الحدس، وعلاقة التتبّع الحسّي بهما؛ ليتبيّن مدى الخلط الواقع في كلام دعاة فلسفة العلم بين الأغراض الثلاثة.

تفصيل عمليّة التجريب

تقرّر في النهج المتين والدستور الرصين أنَّ العقل هو العاقل للإدراك ليحفظ انضباطه فيطابق الواقع في محكيه، فيقدّم بالاعتقاد إيجاباً حيث كان سلبه موجباً للتناقض ويقدّم بالاعتقاد سلباً حيث كان إيجابه كذلك، ويحجم عن تكلّف ما لا يعنيه ممَّا خرج عن ساحة حكومته، ويسلّم مقاليده لأهله عاملين تحت رعايته.

فتراه يستقل في إدراك أسس التحقّق وقواعد الكينونة والوجود، وأسس الإدراك وقواعده وضوابطه وأسس انضباط واقعية الحسّ، إلَّا أنَّه يستعين بالحسِّ لجلب نسخ المحسوسات وآثارها، ثمَّ يوغل لكشف حال مطابقها، فالحسُّ يوفّر له مادّة عمله، أمَّا تفحصها وكشف مطابقها وتمحيص ما هي واستخلاص قوانينها، فهو فنّ العقل وحرفته وميدانه الذي أبى رحم التحقّق أن يلبس منازعه ثوب الإمكان، بل هو قابع في ظلمة الامتناع والعدم الذاتي.

ولذلك كما كان للعقل عظم الخطر في كيفية تصرّفه بين نتاج الحسِّ، فإنَّ للحسِّ خطراً عظيماً لولاه لكان العقل في صمت تجاه عالم الحسِّ؛ ولذا كان قول **أرسطو**: «من فقد حسّاً فقد علماً» خير ما يعبّر عن واقع التكاتف والتكافل بين قوّتي الإدراك.

ولذا كان على الحسِّ في مقام استكشافه لخصوصيات الكائنات وقواعد تأثيرها وتأثرها أن يكون مستوفياً غايته، مفرغاً طاقته في التصفّح لمحسوساته، ومقلباً إيّاها في استقرائه، مطيعاً



للعقل في حثّه ومثابرته حتى لا يكون خائناً في ما أخذه على عاتقه بإيصال مادّة الفحص إليه.

تثليث أغراض التتبُّع الحسِّي

إنَّ دستور العقل يقضي بالفرق بين ثلاثة أغراض في مقام التصفّح للعالَم الحسِّي تقتضي الفرق في كيفية عمل الحسِّ وتفحص العقل؛ إذ **تارةً** يكون الغرض استكشاف أصل الارتباط بين شيءٍ وشيء أو عدمه، فيعلم علّية ذلك الشيء لأثر مخصوص، وارتباطه به لخصوصية ذاته بمعزل عن كُنْهِ تلك الخصوصية، أو عدم ارتباطه ولا تبعيته لخصوصية ذاته أي عدم علَّيته له.

وتارةً يكون أصل الارتباط معلوماً قد فرغ عن تحقيقه وتمحيصه، وإنَّما يقصد من التصفّح الحسِّي والتفحص العقلي اكتشاف كُنْهِ الخصوصية التي لها العلّية حتى يعلم ترتب الأثر عليها حينما تكون في شيء آخر وطبيعة أخرى، كما لو كانت علّية نبتةٍ ما أو معجون طبيٍّ ما لأثر استشفائي، أو مرضي معيّن معلومةً، وإنَّما يراد اكتناه تلك الخصوصية التي في النبتة أو المعجون الطبي بحيث يؤدي اكتناهها والعلم بها إلى العلم بترتب أثرها متى ما كان لمعاجين وتراكيب أو نباتات أخر عين تلك الخصوصية، فتستعمل في الاستشفاء أو تتوقى منعاً للفساد الذي يعرض الجسم بالانفعال بها، ويعلم ما الذي بخصوصيته يمكن أن يمنع تفاعلها وتأديتها إلى أثرها.

وثالثة يكون الغرض العلم بنحو الارتباط وضوابطه، بحيث

يعلم نظام عمل المحسوسات وعلاقاته فيما بينها من جهة معيّنة مفروغ عن حاكميتها وخضوع نظام الارتباط بينها لها، كما إذا علمنا بأنَّ حركة الأجسام تحت فلك القمر هي نحو الأسفل، فيقع العلم بمنشأ هذه الحركة المطردة غرضاً يراد الوصول إليه، وكذا إذا نظرنا وتصفحنا حركة الأفلاك فيما بينها والنظام الذي يحكمها، فيقع الاكتناه لذلك النظام والعلم بنحو الارتباط متعلقاً للغرض.

فالغرض الأوّل يتعلَّق بأصل العلم بالارتباط، والثاني يتعلَّق بمنشئه وكُنْهِ علَّته، والثالث يتعلَّق بالنظام وقانون الارتباط الحاكم، سواء كان بتوسط العلم بمنشئه وكُنْهِ علَّته، أو بدون ذلك تبعاً لاختلاف الموضوعات المراد العلم بها.

ومن العلم بهذه الأغراض وخصوصياتها يتضح ترابطها وطوليتها في بعض المواضع، إلَّا أنَّه يجب الفصل بينها لاختلافها في الطرق التصفحية والتفحصية التي يجب سلوكها.

إلَّا أنَّ الثابت في كلِّ هذه الأغراض أنَّها تتكئ على الحسِّ والعقل معاً، فالحسُّ يصورها، والعقل يفحصها بقوانينه، فلا الحسُّ وحده سوى منفعل، ولا العقل وحده سوى فاحص، يحتاج حضور مادّة الفحص لديه حيث كانت خارج حرمه، وبتعاضدهما يتعبّد طريق العلم.

الغرض الأوّل: استكشاف أصل الارتباط

أمَّا كيفية السلوك لتحصيل أصل الارتباط، فيتوقَّف من جانب الحسِّ على تتبّع مواضع حصول الأثر عند فعلية ذلك الشيء بحسب حالاته المتعدّدة والمختلفة، وحيث إنَّ الغرض هو العلم بأصل الارتباط بين ذاتٍ ما بمعزل عن أحوالها المختلفة، والتي قد تتحد فيها الأفراد وقد تختلف، وجب أن يعمد إلى تلك الأفراد وتصنيفها بحسب الأحوال؛ أي تصنيف مواضع فعلية الذات بحسب الأحوال التي يمكن أن تكتنفها، سواء كانت الأفراد بالقياس إلى حالٍ ما أكثر أم أقلّ، فليس للتجربة شغل بالأفراد إلَّا من حيث مصداقيتها للذات بما هي مقارنة لذلك الحال؛ وبالتالي يستغنى عن تفحص كثير من الأفراد متى ما علم اتحادها في الحال الذي يراد استكشاف دخالته أو عدم دخالته في ترتب ذلك الأثر.

ومن هنا ـ وبتتبّع مواضع فعلية الذات بالقياس إلى أحوالها المتعدّدة ـ فإذا ما شوهد استقرار التأثير في حال تجريد الذات عن كلِّ الأحوال الممكن دخالتها في التأثير بحسب سنخ الأثر، إذ من الآثار ما يكون وضوح سنخها وكُنْهِها موجباً لانعزال جملة من الأحوال عن شأنية التأثير؛ وبالتالي إن كان بالمقدور تجريد الذات وشوهد ترتب الأثر مع ذلك علم بارتباط ذلك الأثر بها، إلَّا أنَّ هذا لا يعني استقلاليتها بمعنى تبعيته في الفعلية لمحض الذات وإن كان تابعاً في عدم الفعلية لعدمها؛ إذ قد يكون من الأحوال ما عدم فعليته سامحاً لاستتمام الذات في تأثيرها، بحيث تكون

فعليته مانعة من فعلية الأثر في محلّ أثر الذات طالما أنَّ الآثار التي للمحسوسات هي دائماً فيما بينها، أي تكون فيما بينها محلاً وموطناً لأثر غيرها يتبع خصوصيتها وخصوصية المؤثر لها منها.

وبالتالي يجب بذل الوسع في التصفّح الحسّي حتى يتمّ تحديد مرجع الأثر بشروطه ومتمماته، وكذلك الحال فيما إذا لم يمكن تجريد الذات، بل كانت الأحوال الممكن دخالتها مختلطة في الأفراد، فاللازم تصفح مختلف الأفراد المختلطة فيها الأحوال بحيث يتدرج في التصفّح لها من حيث خلو بعضها عن حالٍ ما، وهكذا حتى يعلم إلى أيِّ تلك الأحوال مع الذات يرجع الأثر أو عدم رجوعه إلى أيٍّ منها، بل إلى صرف الذات ومتى ما كان لحالٍ ما مقارنة فيما وقع عليه التصفّح فلم يمكن التجريد عنه، أو كان تجرّد الذات عن كلِّ الأحوال التي يمكن دخالتها غير محقق؛ أي بقي مجهولاً، فإنَّ الحكم بالارتباط يبقى بالقياس إلى الذات مقيّداً بحدود التجربة الأحوالية والخطأ في دقة التصفح والفرز بين الأحوال موجب للخلل في الحكم، فليس ينبغي التعجل أو الاكتفاء بالتصفّح الساذج.

وكذلك الحال فيما إذا تعلَّق بكشف ارتباط بين شيء جزئي وأثره، فإنَّ ذلك الشيء قد يكون مكتنفاً لأحوال متعدّدة مغايرة لذاته مرتبطة به فيراد كشف ارتباط ذلك الأثر بذاته، أو تبعاً لحال من أحواله الطارئة، فيعمد إلى تجريد ذلك الشخص من أحواله وطوارئه، بحيث كلما تمّ تجريده من حال وشهد بقاء الأثر علم أنَّ ذلك الأثر ليس معلولاً لذلك الحال، وإلّا لوجب انتفاؤه



برفعه طبقاً لقانون العلّية، وهكذا حتى يعلم تبعية الأثر إلى الذات، وأمّا إذا شوهد انتفاء الأثر برفع حال من أحواله، فهنا لا يكتفى بإسناد الأثر إلى ذلك الحال؛ إذ يحتمل كونه دخيلاً في العلّية فتتحقّق بوجوده مع باقي ما له دخل وترتفع بارتفاعه، وبالتالي لا بدَّ من التجريب في حال وجوده وارتفاع غيره، فإن بقي كان ذلك المرفوع خارجاً عن الدخالة في العلّية بالضرورة، وهكذا حتى يعلم طرفي الارتباط، وهذا لا يكون متيسراً في كلِّ المواد، فإنَّ من الأحوال ما لا يمكن التجريد عنه، فيختص هذا الفرض بالجزئيات الممكن لها في نفسها وبحسب الأدوات التجريبية المتاحة أن يفعل لها ذلك.

وبالجملة، متى ما تحقّق بالفعل تجريب ترتب الأثر على شيءٍ معيّن بذاته، أي بعد تجريده أو ترتبه عليه من حيث حالٍ ما، فإنَّ ذلك الأثر لن يكون إلّا لذات ذلك الشيء أو من حيث ذلك الحال وفرض تخلفه في دائمٍ ما يستقبل عن تلك الذات، أو بلحاظ ذلك الحال خلف قانون العلّية الذي خلفه جمع للنقيضين كما تقرر؛ لأنَّ تخلفه الدائم فيما يستقبل إنّما يمكن في فرض تخلف ما هو دخيل ومتمّم للتأثير، فإذا كانت الذات هي تمام العلَّة، ففرض تخلف أثرها مع محفوظيتها فرض لتغيّرها، وعدم تغيّرها وكونها هي وليست هي، أو يكون الحكم بعلّيتها مختلاً؛ لكونه ناتج الساذجة في التصفّح والتسرّع في إبداء الرأي.

اتفاقيّة تخلّف الارتباط

وأمّا فرض اتفاق عروض ما يمنع التأثير، فإنَّ مقارنة الذات لما يمنع أثرها يمتنع أن يكون لذاتها، وإلّا كان أصل فرض تأثيرها باطلاً؛ لأنَّ تأثيرها من ذاتها فإن كانت الذات مقتضية لما يمنع تأثيرها يلزم عنه اقتضاؤها وعدم اقتضائها، وهو محال.

وبالتالي يمتنع فرض تخلف أثر أيِّ شيءٍ في موضع فعلية ذلك الشيء، إلّا باتفاق مقارنته لما يعطل تأثيره من الأحوال والظروف التي يكون طروها لا لذات الشيء واقتضاء منه؛ وإلّا لزم ما تقدّم، بل لمحض اتفاق مقارنة ذلك الشيء المقتضي للأثر مع الشيء الذي يقتضي ذلك الحال والظرف المانع، وحيث إنَّ ذلك الاقتران ليس له من ذات الشيء اقتضاء، فإنَّ فعليته من خارج ذات كلٍّ من المقترنين، ولا يمكن تكثره؛ لأنَّ تكثره يعني كثرة مقارنة سببه لهما، وكثرة مقارنته ترجع إلى علّته التي يجري عليها نفس ما جرى على معلولها، فإمّا أن يرجع إلى ما هو بذاته أخيراً مقتضٍ وعلّة، فيكون أصل الفرض بعلّية ذلك الشيء لأثره غير ممكن؛ لأنَّ ما يفرض بالقياس إلى ما يستقبل سيكون بالضرورة هو حال ما تقدّم؛ وبالتالي سيكون عدم العلّية هو متعلّق الحكم من أول الأمر لا العكس. أمّا وقد كان الحكم بالعلّية مقتضى التصفّح والتفحص، فإنَّ تلك المقارنة المفروضة مستقبلاً، وبالتالي استتباعها تخلف الأثر ستكون تابعة لخصوصية الأمر الجزئي لذاته الذي لا استمرار له ولا دوام.

ومن هنا يقرّر العقل ـ بمقتضى دستوره، وتطبيقاً لقاعدتي



العلّية والسنخية ـ أنَّ أثر الشيء يجب ترتبه على ذلك الشيء حيثما فرض، ولا يعقل تخلفه إلَّا حيث يكون مانعه الذي أخذ من أول الأمر في حدود علّيته ولا يعقل كثرة مقارنته، بل قلتها واتفاقيتها لخصوصية الأمر الجزئي لا لذات ما هو مقارن من أول الأمر؛ وبالتالي يقنّن العقل قاعدة مفادها أنَّ أثر الذات يجب تكرره معها في أكثر الأحيان أو جميعها، ويقرّر تبعاً لذلك أنَّ التخلف لما هو أثر لذات الشيء لا يمكن أن يكون دائمياً، أو حتى أكثرياً، بل أقلياً لخصوصية المواضع الجزئية الاتفاقية.

فهاتان القاعدتان المتلازمتان والمتفرّعتان على أصل قانون العلّية، هما من مدركات العقل الصرفة بالقياس إلى مواضع التجربة والتصفّح الحسِّي لاستنباط أصل الارتباط بين شيء وآخر.

توقف التجربة على قواعد العقل القَبْلِيَّة

ولولا قَبْلِيَّة هاتين القاعدتين على أيِّ شروعٍ في أيِّ تصفحٍ أو تجربة، فإنَّ المشاهدة لأيِّ ارتباطٍ جزئي ستبقى في حيز نفسها ولا يمكن التعدّي إلى حكم غيرها، ولا يعقل انقداح احتمال تكررها أو عدم تكررها؛ لأنَّها لن تكون مرآة إلَّا لموضعها؛ إذ مع تفريغ المشاهدة عن قاعدة العلّية وما يترتب عليها، ستكون المشاهدات متباينة لا ارتباط في الإدراك بينها، بل ستكون المشاهدة المتعدّدة مشاهدة لأشياء متعدّدة لا يتعدّى الحكم عن مواضع مشاهدتها، فيكون التصفّح لها استقراءً ساذجاً؛ أي تتبّعاً لمحض التحقّق ـ هذا لو أغفلنا النظر عن أنَّ الملازمة بين المشاهدة وواقعية المشاهد مبتنية على قاعدة العلّية ـ وبالتالي يكون الجمع بينها في

الحكم جمعاً لما شوهد معبّراً عنها على نحو المجموع، ولا ارتباط ولا دلالة له على أزيد ممَّا هو داخل المجموع، ولن يكون تكثّر المشاهدة للأثر موجباً لاحتمال استمراره، أو عدم استمراره سوى جهة الأنس والعادة.

ولا يستقيم اعتقاد العلّية مع احتمال تبعية الأثر في كلّ مشاهدة لعلّةٍ مختلفة؛ إذ هو خرق لقاعدة السنخية التي هي توأم قاعدة العلّية القاضية بوحدة العلّة والمعلول، فلكلّ خصوصيةٍ وحدانية معلول واحد، ولكلّ خصوصيةٍ معلولة خصوصية واحدة هي علّتها، ولا يعقل فرض خلفهما فضلاً عن التحكم بقبول إحداهما دون الأخرى كما تقدم تقريره.

أجنبيّة حساب الاحتمالات عن الغرض المتوخى

إنَّ تردد الاستناد للفعل أو الانفعال بين أن يكون لصرف الذات أو لحال من الأحوال، وإن كان موضوعاً لحساب نسبة الأطراف في استناد الأثر إليها، فتزداد النسبة وتتضاءل كلما ضاقت الأطراف أو اتسعت، ولكن ليس لتلك النسب مساس في الاحتمال العقلي ازدياداً أو نقصاناً؛ لأنَّ الاحتمال العقلي يستند إلى الجانب الكيفي في مواضع التجربة، وهو كاشفية التجريب عن استناد الفعل أو الانفعال إلى صرف الذات أو العارض.

فكلُّ موضعٍ يقع عليه التجريب إنَّما يحكي عن نفسه من تبعية الأثر لصرف ذاته أو للطارئ، والتعميم إلى كلّ المواضع بإسناده إلى صرف الذات يستند إلى قاعدة العلّية بصياغتها المتناسبة مع المقام، ولكن كثرة الطوارئ والظروف المقارنة



المحتملة التأثير، وعدم إمكان فصل الموضع الواحد عن جميع الطوارئ المحتملة موجب لتكثير المواضع المجرّبة، بحيث يعمد في كلِّ مرّةٍ إلى ما هو فاقد لأحد الظروف أو الأحوال؛ وبالتالي يعلم بقاء الفعل أو الانفعال أو نقيضيهما مع احتمال استناده إلى صرف الذات أو إلى أيٍّ من الطوارئ، ومتى ما استوفي التجريب باختيار المواضع المعزولة عن أحد الطوارئ تباعاً يعلم عدم استناد الأثر لأيٍّ منها، وإلَّا لما ارتفع مع انتفائها ويعلم استناده إلى صرف الذات أو أحدها، وإلَّا كان معلولاً بلا علَّة، وإن تخلّف في بعض المواضع لوجود ظرف أو طارئ آخر مانع من الفعل أو الانفعال.

فرغم أنَّ المقام موضع للقيام بعملية حساب كمي للاحتمال بالقياس إلى المواضع والأحوال الدائرة استناد الأثر إليها، إلَّا أنَّه ليس لعملية التوزيع الحسابية لاستناد الفعل والانفعال إلى الأحوال والظروف المتبقية مع الذات دخالة في الاحتمال واليقين العقلي، فالاحتمال يبقى على حاله إلى انتهاء التجريد وإن كانت النسبة الحسابية للاستناد تزداد، إلَّا أنَّ ازديادها ليس من حيث اكتشاف الواقع كما هو شأن الاحتمال واليقين العقلي، بل من حيث سعة أو ضيق الأطراف المردّد بينها الواقع، فهو لحاظ للواقعة المجرّبة من جهة كمية بحتة، وإن كان في ظرف أمرٍ كيفي، وهو كشف الواقع لكن دون تبادل في التأثير.

فالشك العقلي هو هو سواء كثرت الأطراف أم قلّت؛ لأنَّ الثبات كما هو للذات كذلك للأحوال التي لم تجرّد بعد، فيبقى

التردّد في منشأ الأثر على حاله بين الذات وما يكتنفها، سواء ضاقت أم اتسعت دائرة الترديد؛ لأنَّ مناط التعيين لاستناد الأثر هو قاعدتا العلّيّة والسنخية، وهما على حدٍّ سواء بالنسبة إلى الذات وما يكتنفها قبل إتمام عملية التجريب.

نعم، في المواضع التي يكون فيها وجود ظرف أو طارئ محتملاً أو مجهولاً، ويكون القيام بعملية التجريب بداعي إثبات عدم دخالة غير صرف الذات في الفعل أو الانفعال، بحيث يكون احتمال استناده إليها؛ لمكان الاستبعاد النفسي لوجود الطارئ أو النفي النفسي لوجوده، أو يكون الأمر بالعكس بحيث يكون استناده إلى صرف الذات وبعلاقة الاقتضاء مستبعداً أو مستهجناً، ويكون التكرار بداعي إثبات الاتفاق في وجود الاقتران وانعدام حالة الفعل أو الانفعال بالقياس إلى صرف الذات؛ وبالتالي يكون التكرار المؤيّد لاحتمال استناده إلى صرف الذات أو النافي ملائماً للبناء النفسي القبلي على التجربة، بحيث يوجب وثوقاً من الناحية النفسية والرضا الداخلي دون ارتباطه بالاحتمال العقلي إلّا باستتمام عملية التجريب وإثبات الاستناد، أو عدم الاستناد، أي وجود المبرّر الذاتي أو الاتفاقي.

لذا ينبغي الفصل بين الاحتمال أو اليقين العقلي من جهة، والاحتمال أو الوثوق النفسي من جهةٍ ثانية، والاحتمال الرياضي من جهةٍ ثالثة، والذي هو لحاظ للإمكان العقلي من الناحية الكمية، وفرق بين الإمكان العقلي بمعنى سلب الضرورتين والاحتمال العقلي الذي يستند إلى تحقّق داعي الحمل سلباً أو

إيجاباً؛ ولذا كان الاحتمال العقلي ناظراً إلى الواقع بلسان الدعوة لمطابقته لمفاده بخلاف الاحتمال الرياضي والإمكان العقلي، فهو ناظر إلى الواقع من حيث قبول الواقع لمقتضاه.

ومن هنا يُعلَم أنَّ محاولة دعاة فلسفة العلم من إدخال نظريّة حساب الاحتمالات الرياضية ـ كما ذكرنا سابقاً ـ في بحث التجربة لن يكون لقيامه قائمة بدون قاعدة العلّية وما يترتب عليها؛ إذ حتى الاحتمال لن يكون حاصلاً إلّا لمسبوقيته بالبناء على تلكم القواعد، وأمَّا التكرّر فمع تفريغه عنها لن يكون موجباً للاحتمال العقلي؛ لأنَّه معلول البناء على العلّية، بل سيكون موجباً لتداعي حصول ما ألف الحسُّ حصوله على نحو صرف التقارن في التصور والعادة، وستكون مقولة **هيوم** هي التفسير الوحيد لذلك التي سبقت الإشارة إليها.

وعليه لا ينقضي العجب من بعض **المحقّقين**[9] أن يذهب مع اعتقاده بقاعدة العلّية ظاهراً ـ على كلام ليس محله هنا ـ إلى أنَّ تلكما القاعدتين الآنفتي الذكر المتوقف عليهما إمكان التجربة أنَّهما مثبتتان بنفس التجربة والاستقراء؛ إذ كيف تسنّى له الجمع بين العلّية وعدم الاعتقاد بهما؛ إذ ـ وكما تقدم ـ ليستا شيئاً سواها، وإنَّما تقررتا بتطبيقها على مواضع التجربة، فصاغ العقل قاعدة العلّية بنحوٍ أخص بموضع التصفّح الحسّي والتجربة، وما يلزم عن انطباقها عليه، **وأغرب منه دعواه** احتمال رجوع الأثر في كلِّ موضع جزئي إلى علّة مغايرة للعلّة في الأخرى.

ولكن بما تبيّنا من قضاء العقل البرهاني، يظهر جلياً

(9) راجع: كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، للسيد محمد باقر الصدر.

موطن الخلل في كلِّ هذه الأقوال؛ برجوعه إمَّا إلى إنكار قاعدة العلّية تحت تأثير نقد هيوم، وإمَّا إلى التفكيك بين قاعدتي العلّية والسنخية الراجع إلى الخلل في فهم قانون العلّية على حقيقته كما يقضي به دستور العقل البرهاني.

هذا فيما يتعلّق بطرق استكشاف أصل الارتباط، وما ينبغي أن يكون عليه حال التصفّح الحسّي، وما يقضيه العقل بمقتضى قواعد دستوره.

الغرض الثاني: استكشاف خصوصية العلّة

أمَّا فيما يتعلّق بالغرض الثاني، أي استكشاف خصوصية العلَّة وما هي في كُنْهِها، بحيث يُستفاد منه في كشف ما يترتَّب على الأشياء المحتوية لتلك الخصوصية من أثرها، والعلم بما يمنع عنها بكنْهِهِ ممَّا له بالغ الأثر في العلوم، وعظيم الفائدة على الحياة الإنسانية، فيطبّق فيه ما تقدَّم من ضوابط استكشاف أصل الارتباط، ولكن بالنسبة إلى مقوّمات الذات المؤتلفة لها والتي يعمد إلى تمييزها بتجريبها في مواضع معلوم فيها نحو التأثير أو التأثر برتبة سابقة بتجارب مستقلة، ممَّا يوجب العلم بكنْهِ الخصوصية ذات الأثر المخصوص، أو يعمد إلى استخلاص بعض الخصوصيات وتجريبها، أو قرنها بما يبطل أثرها، أو تكون مقوّماته المؤلَّفة لها معلومة الكنه، ويكون محلُّ الأثر معلوم الكُنْهِ كذلك، فيحدس بالخصوصية التي هي المنشأ لذلك الأثر من بين مقوّمات الذات طبقاً لقانوني العلّية والسنخية.

وبالجملة، إنَّ تحصيل الغرض الثاني يحتاج ـ مضافاً إلى ما



يحتاج إليه تحصيل الغرض الأول وتوقفه على آليات التجريب المستخدمة ـ إلى البصيرة العقلية، بتطبيق قانون السنخية للانتقال من العلم بخصوصية الأثر وكُنْهِه إلى العلم بهويّة المؤثر بعينه، أو العكس، وهذا ما تتفاوت فيه العقول من حيث قوّة الإدراك والانتقال الدفعي إلى الأثر مع الالتفات الإجمالي إلى الوسط شريطة أن تكون المبادئ المنطلق منها صحيحة، وإلّا كان الحدس صحيحاً في نفسه، ولكن غير منطبق على الواقع المعاين؛ لعدم مطابقة المبادئ المفروضة والمنطلق منها للموضع المعاين، وهذا ما سيتضح أكثر في الكلام على الغرض الثالث.

الغرض الثالث: العلم بنظام الفعل والانفعال

أمّا فيما يتعلّق بالغرض الثالث، فإنَّ تفسير نحو الارتباط ونظام الفعل والانفعال والحركة بين الكائنات يتوقف على تحقيق الغرضين السابقين، إلّا أنَّه كثير ما يعمد إلى التفسير قبل تحقيق الغرض الثاني، أو يقام بالتفسير بنحوٍ يدمج فيه الغرض الثاني مع الثالث في عملية التفسير، فينطلق من بعض المعطيات الحسّية إلى محاولة وضع فروض ونظريّات تفسِّر الارتباط الحاصل، فيقع الفارض في فخ الاستعجال والسذاجة العلمية، فيضطر إلى العدول عن الفرض المدّعى وصياغة فرض آخر؛ تبعاً لبروز معطيات تظهر تخلّف التفسير السابق، وهكذا بحيث تصبح عملية التفسير والفرض مصاحبة لعملية التصفّح والبحث التجريبي، وتكون الفروض موطناً للقبول طالما لم يظهر ما يكذبها من المعطيات.



ولمّا كانت الفروض غير مستندة إلى استيفاء التصفّح الحسِّي، وغير ناتجة من مراعاة ضوابط العقل في التحليل من الآثار إلى المبادئ، كان تبدل النظريّات العلمية فيما يتعلّق بنظام الكون أو مناشئ الآثار هو سيماء العلوم التجريبية، فإنَّ التوق إلى التنظير والتفسير، كان المحفّز على الاستعجال في طرح التفسيرات العلمية، وبالتالي الاضطرار إلى التعديل عليها أو العدول عنها.

والذي يعنينا في المقام هو بيان أنَّ الفرض العلمي ليس سابقاً على التتبّع والملاحظة كلياً؛ إذ يستحيل تفسير ما لم يتوجه إليه ويعلم من جهةٍ ما، مضافاً إلى أنَّ قبول التفسير العلمي يتوقف على ملاءمته لما هو ملاحظ ومعطى من التصفح الحسِّي، فلا بدَّ من مسبوقية الفرض بالملاحظة الحسِّية، ثمَّ قد يكون متأخراً عن استيفاء الجهد في تتبع أحوال الموضوع المراد تفسيره، ثمَّ يعمد إلى الربط بين أطراف الموضوع بحسب ما توفر من آثارها أو خصائصها، وبالتالي الخروج بالتفسير الذي تقتضيه تلك المعطيات والتحليلات، أو تكون تلك المعطيات معدة للعقل بأن يحدس بالتفسير دون الالتفات التفصيلي إلى ما يتوسط في الاستنتاج له، ولذلك يعمد إلى تبرير الحدس بالرجوع القهقري بالالتفات التفصيلي إلى ما يتوسط له، وهذا يختلف باختلاف قدرات النفوس بحسب قوّة استعداد العقل فيها على الانتقال إلى النتيجة بالالتفات الإجمالي إلى الحدود الوسطى لها، والذي يكون انتقالاً شبه دفعي أو بالالتفات التفصيلي لها فيكون الانتقال تدريجياً.



ومن هنا يتضح احتياج الغرض الأول إلى التجربة في حضن العقل بقوانينه القبلية، وقد يعين الحدس على اختصار طريق التجريب بإخراج بعض الأحوال المحتملة الدخالة، ويحتاج الثاني ـ مضافاً إلى التجربة ـ إلى الحدس، ويحتاج الثالث إلى الاستقراء والحدس.

تنبيهات وتوصيات على التصفّح الحسّي

وبالجملة إنَّ الوصول إلى كُنْه الموضوعات الحسِّية وما هو منشأ التأثير بذاته، أو إلى النظام القائم بينها ليس بالضرورة أن يكون متيسراً، بل على العكس، ولمكان توقفه على طبيعة التصفّح واستيفائه قد يكون متعسراً بالنسبة إلى بعض الموضوعات، إمَّا لما يوجبه من المشقة، وإمَّا لفقدان الأدوات الكافية للتصفّح الكافي ممَّا يوجب تأخيراً في تحصيل الحسِّ لمادّة عمل العقل، ولذلك قد يُلجئ إلى استشراف التفسير بالاستناد إلى ما هو متوفر من المعطيات، ولكن باستمرار التصفّح الاستقرائي أو التجريبي تتعدل الفروض وتتكامل، أو تلغى من أساسها بحسب مدى نباهة الفارض وقدرته على الحدس والالتفات الإجمالي إلى الحدود الوسطى، ولكن متى ما كذبت المعطيات خرج الفرض عن كونه فرضاً علمياً له ما يبرره، بل سيكون قولاً كاذباً.

ومن هنا **نقول**: إنَّ البحث العلمي إذا لم يتحلى بالتأنِّي والصبر، ولم يتخلَّ عن العجلة ومطاوعة القوى الملحة والداعية إلى الإبراز والإشهار بالفروض، سواء كانت فروضاً تبررها

المعطيات المتوفرة أم لا تبررها، وإنّما يعمد إليها خدمة لدواعٍ غير نزيهة، إذا تسنّى للباحث في مجال عالَم الطبيعة بمختلف شؤونه المادّية والحياتية والاجتماعية والنفسية أن يلتزم بذلك؛ وبالتالي لا يظلم العقل بإجباره على التفسير دون أن يوفر له المادّة الكافية، فإنَّ العلوم ستكون أضبط، وكم التنظير سيكون أقلَّ، وبالتالي سيكون التبدل والتغيّر في النظريّات العلمية نادراً.

ولكن لمّا كانت سيماء البحث العلمي القائم مغايرة، كان وصم العلم بالتبدل والتغيّر، وجعل مناط العلمية القابلية للدحض والتكذيب ـ إذ لا تكاد تخلو نظريّة عن ملحوقيتها بالنقض، وبالتالي شيوع حالة اللاإثبات وانعدام اليقين، بحيث خُيِّل أنَّ هذه طبيعة العلم التجريبي ـ غفلةً عن أنَّه نتاج الشره وعدم النزاهة من الممارسين للبحث العلمي، وبالتالي احتاجت التفسيرات والقوانين الحقيقية ـ حتى تستقر وترسو على شاطئ العلم ـ إلى مسبوقيتها بكثير من الفروض التي كشف كذبها بتتالي واستمرار البحث، ولكن لو تريث في عملية الفرض وتمنع عنه حتى تُوفى المادّة إلى العقل ليقوم بالتحليل ورد الآثار إلى مبادئها لكان أسلم، ولكن أبى السلوك القائم إلَّا أن يكون وصوله في كثير من الأمور على ركام الفروض الباطلة، أو بقاء الفروض كوجهات نظر لعدم استيفاء التصفّح أو عدم اتقان التحليل والاستدلال العقلي البرهاني.

استنتاج وإشارة

وممَّا تقدم سيكون جلياً أنَّ الاستنتاج في العلوم التجريبية ليس وليد البحث التجريبي البحت، بل هو عمل مشترك بين الحسِّ والعقل، يوفر الحسُّ المادّة، ويقوم العقل بالتحليل والاستدلال البرهاني من اللوازم والآثار إلى المبادئ، أو من لوازم إلى أخرى، ومن ثَمَّ فإنَّ الخطأ قد يكون لمكان عدم استيفاء الحسِّ لما كان عليه الوفاء به، أو لعدم اتقان الباحث لقواعد الاستدلال العقلي، أو لكليهما معاً.

ونشير أخيراً إلى أنَّ ما ادّعي على لسان **بيكون** ومن بعده ليس إلَّا نتاج عدم الاطلاع الوافي على ما خلّفه البحث العقلي، كما أنَّ الفصل بين الاستقراء والاستدلال القياسي ناتج من الجهل بحقيقة كلٍّ منهما، وكذلك ما تعمد من وصم العقل بالتخلّف فيما قبل الحركة العلمية التجريبية الواسعة النطاق وما خلّفته من الكشوف والاختراعات، هو إجحاف في حق العقل وتحميله عبء ما سببته الظروف الاجتماعية السياسية، وسيطرة مجموعة من القوى على ساحة البحث العلمي.

الحقيقة أنَّ كثيراً من السهام التي رمي بها العقل نتاج خطأ في فهم معنى العقل، وأخذ ما هو بالعرض مكان ما هو بالذات، سبب في المشاكل التي عانى منها المجتمع الإنساني على مرِّ العصور.

إلى هنا انجلى فتوى العقل وقضاؤه النفس أمري، واتضح وجه اندفاع كلِّ الأقوال والتهويسات ومناشئ الخلل فيها، فلا حاجة إلى إضاعة العمر بعرضها ونقضها على طريقة (إن قلتَ

قلتُ) فإنَّ العمر أعزّ من أن يهدر بأمثال هذه الأمور.

التواتر

ما تقدّم كله في الاستقراء والتتبّع التجريبي لمكوّنات عالم المادّة، إلّا أنَّ هناك أمراً آخر، كما بيّنا في المدخل، يُمارَس فيه التتبّع والاستقراء، وذلك لاستكشاف صدق الإخبارات عمّا هو مجهول ممَّا هو قابل للمعاينة الحسِّية، بحيث يكون المخبر محض ناقل لما هو واقع دون تدخل منه في تعيينه، وذلك بغرض تحصيل اليقين بكون محكي الخبر مطابقاً أو غير مطابق للواقع، وهو ما يعبِّر عنه بالتواتر.

وسنقوم بالبحث طبقاً لطريقة العقل بتعرّف خصوصيات الموضوع؛ لأنَّ الحكم في أيِّ قضيةٍ وحمل أيِّ محمولٍ على أيِّ موضوعٍ يتبع خصوصية الموضوع؛ لأنَّ مفاد الحمل مقولية المحمول على ما يقال عليه الموضوع، ومبدأ تلك المقولية ثبوت خصوصية في الموضوع تصحّح انتزاعها، أو إدراك لازمها لتؤخذ محمولاً يقال على الذات التي يقال عليها الموضوع.

عناصر الموضوع الثلاثة

وهنا لا بدَّ من لحاظ ثلاثة عناصر: **المخبر** في نفسه من حيث قابليته للإدراك والنقل للواقع، و**الإدراك** من حيث علاقته بالواقع، و**النقل** من حيث علاقته بالمدرك، وبالتعرّف على خصوصية كلِّ عنصر من هذه العناصر، وبالأخص العنصر الأوّل، سينجلي لنا حال التواتر كموضوع يصحُّ حمل إيجابه لليقين بالمعنى الأخص عليه.



العنصر الأوّل: المخبر من حيث قابليته للإدراك والنقل

أمَّا العنصر الأوّل، فالمخبر بما هو كائن له شأنية أن يُدرِك، ومعنى إدراكه انحكاء الواقع المواجه بقوّة الإدراك وحصول الصور، أو المعاني المعبّرة عن ذلك الواقع له، وحيثُ إنَّ له هذه الشأنية فإنَّ مدركاته سوف تكون من شأن محكياتها مطابقة الواقع متى ما عصمت من تدخل ما يحرف قوّة الإدراك عن الاستقامة في معاينة الواقع، وحيث إنَّ المدركات منها ما ينال بقوى الحسِّ، ومنها ما ينال بقوى أخرى، وذلك للاختلاف الجوهري بين مكونات الواقع، والمقتضي اختلاف سنخ المدركات الحاكية عنها وتوقف إدراك كلٍّ منها على أداة مختلفة سنخاً؛ ولذا كانت النفس الإنسانية متعدّدة القوى والشؤون لتعدّد أفعالها المختلفة بالسنخ فيما بينها، لكلٍّ سنخ منها قوته المناسبة طبقاً لما تقرّر من قاعدتي العلّية والسنخية، وإلَّا لزم التناقض كما أشرنا سابقاً.

وحيث كان الإدراك الحسِّي عبارة عن انفعال أدوات الحسِّ بالأشياء المواجهة بتلك الأدوات لا مطلق الأشياء، بل ما تقبل أدوات الحسِّ التأثر به منها وما يكون من الأشياء بخصوصياته من شأنه التأثير فيها، وبالتالي ليس من شأن الإدراك الحسِّي بما هو إدراك حسِّي أن يوصف بالصحة والخطأ والصدق والكذب؛ لأنَّ العلاقة بين أدوات الحسِّ والمحسوسات علاقة تأثر وتأثير، فتوصف بكونها حاصلة أو منتفية وإن كانت آثار المحسوسات في الحسِّ صوراً، هي في نفسها حاكية ومشيرة إلى ما بإزائها من المحسوس، ولكنَّ المطابقة بين تلك الصور وما عليه المحسوس

في نفسه ليست من فعل أدوات الحسّ ولا هي المتصدية لتحديده، وإن كانت هي الموضوع الذي بتوسطه يحكم بالمطابقة، ويحصل الإدراك لما عليه المحسوس في نفسه إلَّا أنَّ الحاكم في ذلك هو العقل الذي يراعي في حكمه أمرين:

الأول: حال أدوات الحسّ في نفسها من جهة شأنيتها لنسخ المحسوسات وعدم قيام ما يؤثر في موضوعية ذلك النسخ.

والثاني: نحو ارتباط المحسوس بأدوات الحسّ، وبمراعاة كلا الأمرين يحصل الإدراك بمطابقة النسخ المحسوسة لما عليه المحسوس في نفسه بالنحو الذي فصّلناه في محله.

ومن ثَمَّ، فإنَّ بساطة تحديد المطابقة وعدمها بين صور المحسوسات والمحسوسات في نفسها، وألفة تلك الممارسة أدّى إلى عدِّ الإدراك الحسِّي من البديهيات، أي هي قضايا يدركها العقل بالبداهة بتوسط أدوات الحسِّ ليس من شأن الإنسان ـ مع سلامة حواسه وعقله ـ الخطأ فيها إلَّا لعارض غفلة ليس من شأن الإنسان مع سلامة قواه الإدراكية وقوعه فيه، إلَّا لعارض قسري يختلف باختلاف أحوال الإنسان العارضة على خلاف مقتضى طبعه؛ ولذا كان من شأن الإنسان أن يصدق في إدراكه الحسِّي دائماً، لولا عارض يتفق حصوله ويمتنع تكرّره مع فرض بقاء شأنيته بشروطها المتقدّمة حسب ما تقتضيه كلُّ من قاعدتي العلّية والسنخية.

وكما أنَّ المخبر كائن مدرك، فهو ذو قوّة نطق بها يتمكن من

نقل مدركاته إلى غيره، وحيث إنَّ تلك المدركات حاضرة عند الإنسان بنفسها ويعاينها بالوجدان؛ لأنَّها أحواله بما هو عاقل وفرض جهله بها فرض لجهله بذاته بما هو عاقل، فيكون عاقلاً وليس بعاقل؛ لأنَّ إدراكه لكونه عاقلاً إدراك لكونه ذاتاً عاقلة، ومدركاته هي أحواله من حيث هو عاقل؛ وبالتالي فإنَّ التعبير عن تلك المدركات بحسب ما للإنسان من شأنية النطق والتعبير، من شأنه أن يكون حاكياً دائماً عن مدركاته ما لم يعرض ما يمنع من جريانه على مقتضى شأنيته بنحوٍ اتفاقي يمتنع تكرّره مع بقاء شأنيته لذلك.

والعارض قد يكون قسرياً وقد يكون إرادياً، أمَّا القسري فقد يكون مؤثراً في ثبات المدركات أو تشوهها، وهو ما يسمّى بالنسيان، وقد يكون مؤثراً في التعبير والنطق فيقع في السهو أو الهلوسة، وأمَّا الإرادي فيختص بالنقل؛ لأنَّ وجود المدرَكات عند المدرِك قسري؛ فلذا يختص المانع الإرادي بالنطق الذي هو فعل إرادي، فإمَّا أن يكون نطقه بما يخالف مدركاته لغرض العبث فيكون مزاحاً، وإمَّا لغرض التضليل فيكون كاذباً.

ثمَّ إنَّ هذه الشأنية للإنسان نوعية، قد يعرض ممانعتها الدائمة أو الأكثرية في بعض أفراده، تبعاً لخصوصيات تلك الأفراد التكوينية أو التربوية أو الاجتماعية، بحيث يكون ذلك العارض المانع للشأنية النوعية ذاتياً لذلك الشخص من حيث مادّته أو ظروف نشوئه، إلَّا أنَّه يبقى اتفاقياً بالنسبة إلى النوع، وامتناع تكرّره أكثري.

العنصر الثاني: الإدراك

أمَّا العنصر الثاني وهو الإدراك، فإمَّا أن يكون صحيحاً، وإمَّا أن يكون خاطئاً، وصحته وخطأه قد تكون مطبقة وقد تكون متداخلة، بأن يكون بعضه صحيحاً وبعضه خطأ، تبعاً لمقدار الممانعة لاستقامة الإدراك.

العنصر الثالث: النقل

أمَّا العنصر الثالث وهو النقل، فقد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، وقد يكون خاطئاً، وقد يكون صحيحاً وصادقاً معاً، وكلٌّ منها قد يكون بنحوٍ مطابق، وقد يكون متداخلاً؛ تبعا لمقدار الممانعة القسرية أو الإرادية لاستقامة النقل.

إذا تبيّنا العناصر الثلاثة لكلِّ خبر تيسر لنا معرفة السبيل إلى تحصيل اليقين بكونه مطابقاً للواقع، وذلك بأن يكون المخبر قد سلك طبقاً لما تقتضيه خصوصياته الإدراكية والتعبيرية خالصاً من الممانعة من أحد الموانع السالفة الذكر، ولذا متى ما علم عصمة المخبر من كلِّ تلك الموانع علم مطابقة خبره للواقع، ولكن تبقى يقينية المدرك من السامع بالنسبة إلى السامع نفسه تتبع خصوصيته من جريانه على مقتضى شأنيته بما هو مدرك، وعدم عروض ما يوجب وقوعه في سوء الفهم.

أمَّا مع عدم عصمة المخبر بحيث يمكن في حقه فرض كونه محلاً لعروض تلك الموانع، وإن كان عروضها على خلاف مقتضى شأنيته، كما في أكثر بني الإنسان، فإنَّ إخباره لا يوجب اليقين بمطابقة محكي خبره للواقع، بل الظنّ العقلي فقط، ولذا كان تتبع

المخبرين عن واقعة مع تطابق محكيات أخبارهم موجباً لليقين بعدم ممانعة ما يوجب تخلّف المطابقة بين محكي الخبر والواقع، وبالتالي فإنّ التتبّع للمخبرين يكون طريقاً لتحصيل ارتفاعٍ ما يمنع من فعلية ما هو موجب لليقين بمطابقة محكي الخبر للواقع، ولولا وجود ما هو مقتضٍ لذلك لما أثر تتبع أيِّ عددٍ من الإخبارات في تحصيل تغيّر في مقدار احتمال المطابقة من مخبر واحد، فيتساوى تعدّد الإخبار مع وحدته في ما يوجبه من احتمال المطابقة، بل مع انعدام ما هو المقتضي في نفسه لا يحصل احتمال المطابقة من أيِّ مخبرٍ؛ لعدم ما يربط بين الإخبار ومطابقة الواقع.

ومرّة جديدة يظهر ارتباط تحصيل اليقين من التتبّع بقاعدتي العلّية والسنخية، واللتان تصاغان في المقام بما يعبّر عنه بقاعدة امتناع تكرّر الاتفاقي دائماً أو أكثراً، ويظهر أنَّ دخالة التكرار طريقية، وعلاقة الأفراد الحاصل بهم التكرار بحصول اليقين طريقية، وازدياد احتمال المطابقة مع التكرار ترجع إلى ثبات ما هو معلوم الاقتضاء في المقام وضعف احتمال وجود المانع لاتفاقيته المانعة من كثرته المتوقفة على وجود ما يقتضيه، ومن هنا لم يكن التتبّع قابلاً لأن يحصر بعدد معيّن، بل يتأثر بحال المخبرين من حيث شدة الاقتضاء فيهم وضعفه، ومن حيث طبيعة المُخبَرِ عنه من حيث بساطته أو تعقيده، ندرته أو اطّراده، أو وجود ما يوجب الاعتقاد بخلافه وعدمه.

وبالجملة، اليقين بمطابقة محكي الخبر للواقع يتبع الحالة

الكيفية للمخبر والخبر، وليس للتكرار دخالة إلَّا بما هو كاشف عن الجهة الكيفية، أمَّا لحاظه من الناحية الكمية وحساب نسبة كلِّ خبر إلى الواقع، وربط الاحتمال شدةً وضعفاً بالزيادة والنقصان بالحيثية الكمية، وحساب الاحتمالات فتجعل الموضوعية للتكرار وحساب النسب الرياضية، فلا يخلو إمَّا أن يكون بمعزل عن الحالة الكيفية التي هي المناط واقعاً، فلا تأثير لازدياد النسبة الحسابية على اليقين العقلي، وإمَّا بالقياس إلى الحالة الكيفية فلا يكون لحساب الاحتمالات موضوعية، وليس مغايراً لطريقية التكرار لليقين بفعلية مقتضي المطابقة للواقع وحصول ما هو موضوع اليقين استناداً لقاعدة أنَّ الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً.

ومن هنا يعلم طريقية التواتر لحصول اليقين بالمعنى الأخص، لا مجرّد شدة الاحتمال مع احتمال الخلاف ولو بنحوٍ ضئيل، بل لا بدَّ أن يستند إلى القواعد التي قررناها ويكون التواتر طريقاً يقينياً، وإلَّا مع إنكارها فليس الإخبار موضوعاً لاحتمال المطابقة أصلاً، وإنَّما محض إمكان المطابقة إمكاناً عقلياً.

ومن هنا يظهر ما في كلام **بعض المحقّقين**[10] حين يتحدّث عن التواتر من إنكاره؛ لإيجابه اليقين بالمعنى الأخص، واقتصاره على ما سمّاه اليقين الذاتي بعد أن جعل طريقه إلى اليقين ازدياد الاحتمال الناشئ من التكرار، بحيث كان للتكرار الموضوعية في اشتداد الاحتمال، وقد تبيّن بقضاء العقل طريقيته المحضة، كما تبيّن إيجاب التواتر لليقين بالمعنى الأخص، دون الحاجة إلى الاستعانة بقضية

(10) راجع: بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر، في بحث التواتر .



اللطف الإلهي، لإيجاد اليقين الذاتي ممَّا هو أجنبي عن جهة البحث على حدِّ ما فعل **ديكارت**[11]، ومن قبله **توما الأكويني**[12]، بإرجاع الاعتقاد اليقيني بالأوليات العقلية وعدم إمكان كونها نتيجة الخداع إلى المنِّ واللطف الإلهي، ممَّا يدخل البحث في متاهة الجدل حول الوجود الإلهي ولطفه وعدله مع من جعل الإلحاد عقولهم الملساء آبية القبول بوجوده عزَّ وجلَّ، فكيف بالإرجاع إلى ما يتوقف الاعتقاد به عليه؟!

(11) راجع: كتاب التأمّلات الأولى، لديكارت، أو كتب التاريخ للفلسفة الغربية.

(12) راجع: كتاب الردّ على الخوارج، لتوما الأكويني، في مقدمته قبل الدخول في البحث حول الوجود الإلهي.

خلاصة وختام

وبعد هذا الخوض مع العقل تحت رعاية أسسه وقواعده، سيصبح جلياً حال كلِّ تلك الآراء التي أشرنا إليها في مدخل الدراسة، والذي ينجلي معه أنَّ علَّة ذلك التكثّر في الآراء والأقوال، ليست إلَّا لأجل البعد عن قوانين التفكير بقسميها الصوري والمادّي، فإنَّ الحق واحد لا يتعدّد، أمَّا أغياره فكثيرة تكاد لا تحصى، فإذا ما طُلِي المغاير بلون هويّة الحقِّ، وزاغت الأبصار عن التمييز ستكون الآراء الباطلة بعدد أغيار الحق، فلا يَغُرَّنَّ أحداً كثرةُ الاختلاف، فيزهد في البحث عن الحق والحقيقة، فليس الاختلاف إلَّا دليل الجهل والعجز، وتحكيم غير العقل فيما للعقل الحكم فيه، وقد قال إمام الحكماء، وبقوله نختم دراستنا هذه، وما أحسنها من خاتمة: (**لاَ تَرَى الْجَاهِلَ إلَّا مُفْرِطاً أَو مُفَرِّطاً**)[13] ولعمري، هذا حال متفلسفة القرون المتأخّرة مع العقل والحسِّ، إمَّا

(13) نهج البلاغة، قسم (الحكم)، الحكمة رقم 67.



الإفراط في تقديم الحسّ أو العقل أو غيرهما من الأدوات المدّعاة، وإمَّا التفريط، إلَّا أنَّ العقلَ البرهاني ليس في ساحته إفراط ولا تفريط، فأينما فرض جهل فهو في غيره.

